IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Verlust und Leere des Subjekts in der Neo-Psychoanalyse Lacans

Rolf Kühn

Ein genereller Ansatz beim sprachlich Unbewussten setzt voraus, dass das Cogito Descartes' für Lacan keinen absoluten Anfang im radikal phänomenologischen Sinne darstellt, sondern nur ein „subjektives initium" bildet, welches dem Subjekt vorausgeht und als Anker oder Einwurzelung dient, ohne zwischen dem sum und cogito eine ursprüngliche Einheit zu schaffen. Da demzufolge zwischen der Aussage (Selbst) und dem Ausgesagten (Ich) ein nicht zu füllender Abstand für immer gegeben bleibt, ist die einzig denkbare „Einheit" jene „minimale Notion", welche es erlaubt, dass die Signifikantenkette in all ihren Elementen trägt, um stets dieselbe zu sein. Das Gemeinsame jedes Signifikanten besteht mithin darin, jeweils die „Einzigkeit eines Merkmals" (trait unaire) zu besitzen, um die Identifikation des Selben mit dem Selben zu ermöglichen, das heißt das Wirkliche als Selbigkeit „reiner Differenz". Diese „distinktive Einheit", welche nichts mit der Kantischen Einheit objektiv bestimmbarer Phänomene zu tun hat, bedeutet daher nichts anderes, als dass der Signifikant und die Rede (parole) die Differenz als solche in das Wirkliche einführen, da jeder einzelne Signifikant vom anderen Signifikanten unterschieden ist, wodurch das Subjekt sich jeweils als Ereignis „markieren" kann, ohne durch solche „Identifikation" eine bleibende Einheit als Substanz beanspruchen zu können. Das ergo sum kann daher für Lacan nur jenes „Unbekannte" bedeuten, welches sich retroaktiv als das Signifikat X des „Ich denke" präsentiert, insofern jedes cogito durch die Signifikantenkette vermittelt bleibt. Nicht in radikal ontologischer Hinsicht, sondern nur als Folge einer solchen Signifikantenkette innerhalb ausgesagter Elemente verweist mithin das „Ich denke" auf ein „Ich bin", das aber nur ein X des gesuchten Subjekts darstellt. Der Anfang oder Ursprung des „Ich denke" bleibt mithin als hervorbringende Identifikation unbekannt, da die „latente Benennung" im Akt der Aussage als Name des Subjekts ausgelassen wird, was für Lacan nichts anderes bedeutet als die Wirklichkeit des Unbewussten im Sinne eines unbekannten Kerns des Subjekts.[1]

1 Das Subjekt als Begehren des Anderen

„Es spricht" daher im Subjekt, und das Subjekt bildet dessen Träger und Effekt, was einerseits die Wesenhaftigkeit des Begehrens als „Sein" das Subjekts beinhaltet und andererseits dessen stete „Flucht nach vorn" als der Ablauf der Signifikanten. Jedes „Objekt klein a", welches somit benannt wird, ohne dass das Subjekt in diesem Vorgang um sich – um seinen „Namen" – weiß, ist eine radikale Andersheit, um auf diese Weise das Merkzeichen des je einzigartigen Signifikanten zu wiederholen. Für Lacan ist das Subjekt daher ein „selbsterotisches Felsgestein", eine „autistische Lust", wobei sich jedes Mal retroaktiv das „Ich bin" als das X des „Ich denke" im Sinne einer Bedeutung verdoppelt, wodurch das Unbewusste jenes Nicht-Wissen bleibt, welches als Anruf der Leere im Zentrum des Wissens operiert, was gleichfalls für das Subjekt der traditionellen Philosophie nach Lacan gelten soll. Mit diesem Vorurteil eines in sich selbst wissenden Subjekts sei gerade dann auch psychoanalytisch/therapeutisch zu brechen, um zu vermeiden, dass ein solches Wissen mittels der eigenen Vorstellungen vorausgesetzt wird, welches nur das illusorische Andere seiner selbst zu sein vermag. Das wirklich radikal Andere, wie wir andeuteten, ist der Signifikant, welcher „buchstäblich" tot ist (das heißt als lettre), da er nicht zu geben vermag, wonach das Subjekt verlangt und daher als permanentes Begehren des Anderen durch die nicht abschließbare Signifikantenkette hindurch zu bestimmen bleibt. Dies setzt radikal

phänomenologisch natürlich voraus, dass das Subjekt stets und ausschließlich ein Subjekt des Diskurses ist und es kein anderes Subjekt gibt, welches außerhalb des Feldes der Signifikanten gegeben wäre. Die Subjektivität erwiese sich dadurch mit dem Sinn oder dem Symbolischen identisch, was jedoch seinerseits ein phänomenologisches Vorurteil implizieren dürfte, wie dies auch schon im hermeneutischen Apriori Ricœurs zu erkennen ist und was sich ebenfalls in der Transzendenzvorgabe von Daseins- und Existenzanalyse wiederholt.[2] Nach diesen Voraussetzungen muss gleichfalls das Unbewusste notwendigerweise ein Nicht-Wissen sein, weil es nicht bedeuten kann oder nicht transparent ist, insofern es kein radikales Lebenswissen impliziert.

Was Lacan trotz allem mit Descartes' Denken beginnen lässt, ist letztlich das Autonomieproblem, denn wenn es zwischen Wahrheit und Wissen keine unmittelbare Entsprechung gibt, dann bleibt nur das Andere als „antinomisches Korrelat“, welches zu befragen ist, indem „zu nichts in nichts“ voranzugehen ist, das heißt eine „Gewissheit“ ent-schieden werden muss, die nur ein Übergang zu sein vermag. Dies erlaubt im Übrigen zugleich eine Wiedererrichtung der Freudschen Psychoanalyse als „Wissenschaft“, insofern das Verdrängte (Descartes' Cogito) als Symptom (Freuds „andere Wissenschaftlichkeit“) im „zerlöcherten Subjekt“ wiederkehre.[3] Diese Wiederkehr der Wissenschaft über die Psychoanalyse ist eine andere Wiederkehr der Wahrheit als die direkte Auseinandersetzung des Subjekts mit der Wahrheit im Sinne Descartes', welche das Subjekt ihrerseits zerteilt, insofern es eben die Kenntnis des Unbewussten nur anderweitig in einem solchen Kontext zu erwarten vermag. Unabhängig von der ideengeschichtlichen Frage, ob Freud ohne die Cartesische Vorgabe des Cogito seine Psychoanalyse überhaupt hätte konzipieren können,[4] gibt es eine wichtige therapeutische Relevanz dieses Verhältnisses für die Praxis, nämlich die notwendige Unterscheidung von Unbewusstem und Symptomen, Träumen, Fehlleistungen etc. im Sinne Freuds. Das Unbewusste hat in der Tat einen Wahrheitseffekt, insofern in der Analyse keine Übersetzung von der Sprache des Unbewussten in eine andere (signitive) Sprache vorgenommen wird, sondern etwa eine „Skandierung“ der Sitzung, durch die das Subjekt dann die Arbeit der „Ich-Werdung“ aus dem „Es war“ des Unbewussten heraus übernehmen kann.[5] Das Subjekt greift hier seine eigene Bestimmung auf, um sein eigenes (nie zu Tage tretendes) Cogito zur Gewissheit werden zu lassen, auch wenn dies im Lacanschen Sinne immer nur im Sinne der Nachträglichkeit der Signifikanten gelingen soll.

Wenden wir uns unter solchen Bedingungen kurz der Bedeutung des Traumas zu, welches nach seiner etymologischen Wurzel auch als „Wunde“ bezeichnet werden kann, so stammt letztere von einem unvergessbaren Anderen, nämlich als eine erste Einschreibung in die Wirklichkeit durch eine erste Identifikation im Sinne eines einzigartigen Merkzeichens, wobei der Körper als X eben nochmals vorausliegt, wie auch Lacan anerkennt. Anstatt sich für eine solche Anfangssituation jedoch zu fragen, was es erlaubt, dem Körper in seiner inneren Bewegtheit einen Spiegel vorzuhalten, damit sich überhaupt etwas im Bild davon er-hält,[6] nämlich eine vorauszusetzende originäre Ipseität im radikal phänomenologischen Sinne, geht Lacan – außer von Descartes – zusätzlich vom Hegelschen „Begriff“ als „Zeit des Objekts“ aus: das heißt von einer Hypostasierung der Außenheit. Dadurch wird die Dauer des Sich-Ereignenden bewahrt, denn der Begriff der Zeit „tötet“ das Ding (Situation, Ereignis etc.), indem die „Wirklichkeit“ nur in der Idealität des Wortes (mot) „aufgehoben“ wird. Die Sprache repräsentiert daher nicht die Wirklichkeit, sondern das Subjekt, welches Negativität ist, das heißt die Trennung von sich und von dem, was ist, reduziert alles auf ein Nichts, indem es keinen beständigen Inhalt garantieren kann. Diese „Identität“ von Diskurs/Subjekt im Sinne des Hegelkommentars von Alexandre Kojève,[7] hält daher im Schoß der Wirklichkeit einen Irrtum aufrecht – nämlich ein Ideal als Nichtung an Wirklichem. Descartes gewann hingegen die Selbstgewissheit der Subjektivität des Subjekts, indem er die gesamte Wirklichkeit als Täuschung durch den hyperbolischen Zweifel aufhob, während für Lacan

und die französischen Neo-Hegelianer der Diskurs des Subjekts nur um den Preis des genannten „Mordes“ der Dinge hervortreten kann. Die Sprache als Negativität des Subjekts errichtet sich, indem das Subjekt sich durch solche Verneinung nur als das manifestiert, was als Ek-sistenz ein Zerrissenwerden oder ein ständiges Hinausgehen über sich selbst als subjektive Präsenz in allen Dingen ist, welche daher nichts sind, so dass eben auch letztlich dieses Subjekt als Sprache die „Abwesenheit einer Wirklichkeit“ ausmacht – das ständige Verschwinden seiner selbst.[8]

Hier stellt sich eine prinzipiell phänomenologische Frage mit weiteren Konsequenzen, denn jedem Wort geht eine leiblich-affektive Gegebenheit voraus, so dass nicht nur die Sprache als Wort kein absolut Erstes zu sein vermag, sondern dem Buchstaben stets ein Sprechen vorausgeht, welches mehr als ein „Phonem“ ist und keineswegs tot gesagt werden kann wie ein idealisiertes Ding der Aussage. Außerdem impliziert der erste Andere, ob er vergessen ist oder nicht im Trauma, ebenfalls seinerseits ein unmittelbar affektives Selbst, welches sich nur über eine impressionale Rezeptivität erschließen kann, bevor überhaupt eine Rede zum Wort und gegenseitigen Diskurs wird. Die intersubjektive Situation zeichnet sich daher eher als eine unmittelbare Zwischenleiblichkeit oder sogar als ein Mit-Pathos bzw. Intensität ab, was für die Analyse/Therapie fundamentaler letztlich sein dürfte als die ausschließlich angenommene Verbindung von Unbewusstem/Sprache in der Lacanschule. Damit gewinnt auch das Begehren einen anderen Status, welcher den Zusammenhang von Affekt/Trieb neu erfahren lässt, nämlich als gegenseitige Immanenz, welche zwar in ihrer Reziprozität unsichtbar bleibt, aber deshalb nicht weniger effektiv als Wirklichkeit des Anderen ist, welcher mithin nicht nur imaginär und symbolisch vermittelt ist. Ein Kind, welches eine Angst durchlebt, etwa in der Dunkelheit der Nacht, nimmt die Stimme der Mutter oder eines Anderen, die ihn beruhigen wollen, nicht so sehr als einen diskursiven Signifikanten wahr denn als eine Stimme affektiver Präsenz, durch welche sich die Angst mehr löst als durch eine Erklärung hinsichtlich einer nicht existierenden Gefahr. Dies lässt auch die Kritik der Lacanschule an der „therapeutischen Beziehung“ als allgemein stabilisierendem Faktor weniger apodiktisch erscheinen, als es der theoretische Primat des pointierenden oder skandierenden Wortes in solcher Analyse wahrhaben möchte, denn es geht in einer solchen Beziehung um mehr, als im Sinne Winnicotts nur eine „korrektive emotionale Erfahrung“ zu ermöglichen, welche die „Arbeitsbeziehung“ festigen soll.[9]

Aus demselben Grund ist auch das minimale Merkzeichen des Signifikanten, wodurch ein Bezug zum Anderen hergestellt werden soll, einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen. Auf welche Weise kann ein virtuelles Subjekt mit dem einzigen „Zug“ (trait), welchen es als ein solches Merkzeichen zu seiner Disposition hat, mit dem Anderen zusammentreffen, falls auch dieser nicht zuvor im phänomenologischen Sinne gegeben ist und sich seinerseits sofort wieder auflöst, sobald der Signifikant in der Rede verschwindet, um einem anderen Signifikanten Platz zu machen? Da der Andere stets nur in einem imaginären Spiegelbild existiert (was Lacan als seine Wirklichkeit nicht leugnet), können der Andere wie das Subjekt ausschließlich als Transzendenz ohne Immanenz füreinander einen Bezug aufnehmen, was besagt, dass hier nur ein objektivierendes oder intentionales Bewusstsein am Werk ist.[10] Da das minimale Merkzeichen X des Signifikanten als „Zug“ in der Begegnung mit dem Anderen zugleich über das Ausgesagte ein „Ideal des Ich“ darstellt (insofern das Selbst der Aussage verschwindet), bleibt phänomenologisch offen, woher dieses „Ich“ eines reinen Transzendenzbezugs stammen soll, wenn es nicht zuvor seiner Immanenz transzendentaler Lebendigkeit entrissen wurde. Aufgrund seiner Cogito-Kritik ist die Transparenz des Ich als Bewusstseinsakt für Lacan eine Täuschung, weil die opake Bestimmung durch den Signifikanten nicht gesehen werde, was aber eben nicht beantwortet, wie ein Signifikant originär in einem Subjekt leiblich verwurzelt ist und durch die ur-pathische Verbindung von Affekt/Sprechen hervorbricht.

Wir hoben schon hervor, dass auch der Körper in gewisser Weise primordial für Lacan ist, da sich der eigene Körper im Spiegelbild wieder erkennt, aber der Ort des Ichideals ist als symbolische Introjektion gleichzeitig ein Trug, weil die Erkenntnis des Ich eine unaufhebbare Unkenntnis desselben bleibt. Das heißt, der Körper ist kein ursprünglich selbstaffektiver Leib mit einer immanenten Wirklichkeit als Ipseität affektiver Selbstbewegung, sondern bloß eine faszinierende „Gestalt“ der Einheit des Körpers, welcher zwar das Begehren motiviert, aber ein „Schatten“ bleibt, nämlich die wesenhafte Opazität von Narzissmus/Objekt. Da die narzisstische Identifikation illusorisch ist, bleibt nur als Hoffnung der Befreiung die Wirklichkeit des Begehrens, welches irreduzibel mit dem eigenen Körper verbunden ist. Das Objekt selbst dieses Begehrens ist jedoch schließlich weder ein Spiegelbild noch eine Erkenntnis, sondern ein unbekanntes Objekt, welches begehrt wird und über die Funktion des Phallus als allgemeines Gesetz des „Dings“ (la chose) die vom Subjekt unbewusst maximale Investitur auf das Andere/den Anderen hin erfährt, welche immer die radikale Trennung für das Subjekt bleiben werden[11] – mithin ohne Möglichkeit, die Immanenz des Begehrens als pathische Leiblichkeit aller Bezüge in sich selbst zu erproben.

Natürlich können wir Lacan dabei radikal phänomenologisch zugestehen, dass es niemals ein „Sehen des Sehens“ gibt und folglich jeder Blick auf das eigene Selbstbild zur Illusion verdammt ist. Aber bedeutet dies, dass das Subjekt sich prinzipiell verkennt, da auch Lacan voraussetzt, dass ein Subjekt – außer ein Dasein als idealer Signifikant zu sein – ebenfalls ein wirklicher Leib ist (was wir als Immanenz oder Intensität bezeichnen), so dass die Verwurzelung des Blicks in einem solchen Leib sich nicht nur in einen symbolischen Körper auflösen kann? Und selbst wenn die Illusion des Sich-Selbst-Sehen-Wollens über den Signifikantenaustausch mit den Anderen verläuft, ist dann der eigene Leib/Körper nur ein „Loch“ – weder Sein noch Nicht-Sein, sondern bloß die Radikalität eines immer gespaltenen Zum-Sein-Werdens? Ohne Zweifel engagiert sich nämlich das Subjekt jeweils innerhalb der Dialektik der Anerkennung, wobei das „Objekt klein a“ das Mittel wie den Gegenstand seines Begehrens abgibt, mithin eine leibliche Selbstbewegung impliziert, welche wohl kaum der Signifikant als so genanntes „subjektives initium“ in sich besitzen dürfte, sondern eine ursprüngliche Lebendigkeit als Wirklichkeitsvollzug der Ipseität selbst voraussetzt. Auf jeden Fall muss der eigene Leib originär oder subjektiv bereits gegeben sein, um sich mit dem eigenen „Körper“ identifizieren und Bezug zum Anderen als ebenfalls leibliche Immanenz aufnehmen zu können. Es herrscht also am Ursprung des Selbst eine phänomenologische Selbsterkenntnis vor, und zwar dank dieser genannten Leiblichkeit als „Fleisch“, auch wenn deren unmittelbare Gegebenheit unsichtbar bleibt und niemals ein imaginäres Objekt zunächst darstellt. Kein Sehen und kein Berühren kann mir in der Tat die Existenz meines Leibes garantieren, sondern nur das Sich-Empfinden als immanente Selbstaffektion eines solchen Sehens und Berührens, so dass eine anfänglich „zerstückelte“ Körperlichkeit ein phänomenologischer Widerspruch in sich ist, da gerade auch in psychotischen Erlebnisweisen, die eine solche Zerstückelung vorauszusetzen scheinen, die fehlende Identität als Leid erlebt wird, was nicht der Fall sein könnte, wenn um diese Identität nicht schon implizit „gewusst“ würde.[12]

2 Narzissmus und Wiederholung

Blicken wir gleichfalls auf die „narzisstische Liebe“, von der Lacan sagt, ich liebte nur meinen eigenen Körper, indem ich eine solche Liebe auf den Körper des Anderen übertrage. Mit anderen Worten handelt es sich um eine Libido, welche dann auf beiden Seiten gegeben sein muss, so dass der Andere als ein mir Gleicher auftritt, aber für Lacan ist die Liebe vor allem als Ursache das „Objekt klein a“ im Sinne einer Triebregung, die ihr Objekt als Begehren anvisiert, um im ständigen Jenseitigen solcher Liebe nur einen Mangel anzuzei-

gen, nämlich das, was dem Anderen in dessen Körper fehlt. Gesucht werde weniger das Begehrenswerte als das seinerseits im Anderen Begehrende, welches seinen Mangel konstituiert. Strukturell ist folglich die Liebe durch einen Mangel ausgezeichnet, der für immer ein Fehlen beinhaltet, was nicht nur jedes Trauma, sondern das Subjekt als solches nach Lacan bestimmt, wie wir jetzt wissen, da sich das „Objekt klein a“ durch das minimale Kennzeichen X des Signifikanten „verfleischlicht“ oder „Leib wird“ (fait chair) – anders gesagt „Fleisch des Genusses“. Wiederum kann man Lacan hier zugestehen, dass er von einer fundamentalen Frage bewegt wird, die auch für die Analyse/Therapie zentral ist, ob es in der Tat eine nicht-narzisstische und nicht-imaginäre Liebe gibt. Das Kriterium für eine echte Liebe im symbolischen Feld ist daher die Anforderung eines Zugangs zum radikal Anderen, der nicht nur mein Ich und dessen Objekte im Anderen zu befriedigen sucht. Wenn Lacan auch später anerkannt hat, dass die Liebe nicht nur narzisstisch sei, sondern auch sexuell sein kann, dann ist in der Sexualität dennoch kein nicht-narzisstischer Automatismus zu erblicken, da die Liebe durch die kontingente Begegnung von zwei unbewussten Polen getragen wird, die auf der symbolischen Ebene ebenso wirklich wie imaginär sein kann. Natürlich bleibt gerade hierbei die Möglichkeit, über das „Objekt klein a“ hinaus auf dasselbe zu verzichten, um eine wirkliche Alterität zu erreichen, aber auch dann wäre der Andere als solcher verfehlt, um weiterhin das Prekäre im (erotischen) Verhältnis zum Anderen zu unterstreichen.[13]

Bei Freud betrifft die Kritik des Narzissmus vor allem die Illusion, welche die Wahrheit des Unbewussten nicht erkennen will, während der Spiegelcharakter desselben Narzissmus bei Lacan sichtbarer Weise prinzipiell die Illusion des Bezuges zum Anderen unterstreicht, was therapeutisch die Erkenntnis impliziert, das strukturierende Moment des Ich-Imaginären zu übersteigen. Die wahre Liebe wäre dann eine Loslösung im Sinne einer Weisheit, die sich insofern mit dem Lacanschen „Atheismus“ trifft, als der Zugang zur radikalen Andersheit einen Raum für solche Weisheit bietet, ohne „Gott“ intervenieren zu lassen.[14] Aber auch hier bleibt bestehen, dass die Überlagerung des absolut Anderen (als „groß A“) für den sexuell Anderen das „Objekt klein a“ nicht aufhebt, welches sich so zwischen die Alterität der Geschlechter schiebt – mithin ein nicht-sexuelles Objekt darstellt. Hieraus ergibt sich als Theorie Lacans, dass Mann und Frau sich nur begegnen können, indem ein „Objekt klein a“ als Substitut dient. Dies würde heißen, dass das Begehren die narzisstische Schranke im symbolischen Feld übersteigen kann, mit anderen Worten sich jenseits der bloßen Interessen des Ich verwirklicht (zumindest im Freudschen, wenn auch nicht unbedingt im personalen oder spirituellen Sinne). Aber auch hier bringt die Regelung über das „Objekt klein a“ eine Entwertung des Anderen wie auf der Ebene des Imaginären mit sich, indem er als Geschlechtswesen nicht direkt berührt wird. So bleibt die Tatsache bestehen, dass stets eine kontingente Begegnung stattfindet, die letztlich für Lacan weder nur unbewusst (narzisstisch) oder desinteressiert noch rein geschlechtlich ist, sondern einen Bezug zwischen zwei Subjekten in all ihrer Komplexität bildet.[15]

Innerhalb dieser Problematik der Begegnung mit dem Anderen, von der die Erotik eine besonders intensive Form darstellt, behält nun die minimale Einzigkeit des Signifikanten insofern eine entscheidende Wichtigkeit bei, als für Lacan das X als „Zug“ zum „Objekt klein a“ hin die „Errichtung des Begehrens“ an sich bewirkt und als „Schlüssel des menschlichen Begehrens“ zum Gegenstand der Psychoanalyse als solcher wird. Dies besagt nicht, dass das „Objekt klein a“ das eigentliche Objekt der Psychoanalyse als Wissenschaft sei, sondern die schon unterstrichene Spaltung des Subjekts zwischen Wahrheit und Wissen, welche gerade die zentrale Rolle des „Objekts klein a“ als „Rand des Wirklichen“ ausmacht.[16] Denn die Spaltung bewirkt die Spannung zum radikal Anderen hin im Sinne „des Dings“, welches genau in diesem Ereignis des X der Einzigkeit des Signifikanten vorgezeichnet ist – eben als unsichtbares Merkzeichen, insofern der Andere in jedem Subjekt

immer schon über die Signifikantenkette gekennzeichnet bleibt. Das verschwundene oder durchgestrichene „Ding“ hinterlässt also letztlich die Einzigkeit von X, und zwar als Effekt der Libido, wie hier zu unterstreichen war, nämlich als wirkliche Lust in unserem so verfleischlichten Leib als X seinerseits. Und dieses Ereignis ist kein zufälliges, sondern hat das Subjekt immer schon betroffen, indem es sich in der Einzigkeit eines „Einst“ oder „Damals“ ereignete (cette fois-là).

Es muss also für Lacan auf der Ebene des Unbewussten gesucht werden, wie sich die Wahrnehmung ursprünglich als Befriedigung herausbildete, da das Unbewusste dem Modus seiner Wiederkehr folgt, so dass „das eine Mal“ das „identisch Identische“ als jenes Damals beinhalte, welches in den unterschiedlichen Vorstellungsweisen die Wiederkehr des Affekts erwarten lässt, und zwar nach Freud als Objekt in der äußeren Welt. Da Lacan das Objekt je nur als ein Zeichen sieht und auch noch kein Subjekt gegeben ist, welches sich in dieser Anfangssituation zu affizieren und wahrzunehmen vermöchte, reduziert er dieses Ereignis auf das Hervorbrechen eines ursprünglichen Signifikanten in seiner einmaligen Darbietung, das heißt als Augenblick jenes „Urverdrängten“, welches zu einer unbewussten Existenz wurde. Da dieses Einst-Verdrängte in seiner Einmaligkeit für immer fehlen wird, bedarf es jedoch für die weitere Verdrängung zumindest einer Wiederholung, welche keine andere als jene strukturelle Kennzeichnung des Subjekts bei Lacan bildet, durch die letzteres die ursprüngliche Einmaligkeit des verdrängten Objektes für sich wiederholt, um sich als radikale Differenz für immer zu wiederholen. Denn der „Automatismus der Wiederholung“ betrifft stets die Differenz in ihrer jeweiligen Einzigkeit, wodurch im Sinne Lacans die lebendige Individualität mit der sich wiederholenden Funktion des Signifikanten verbunden ist – allerdings als ein verlorener Signifikant des verdrängten ersten Merkzeichens als wieder verlangtes Objekt. Die Wiederholung der Wahrnehmung, die stets nur einen anderen Signifikanten ergreifen kann, nicht jedoch den verlorenen ursprünglichen Signifikanten, ist somit an die Existenz eines „Ortes der Andersheit“ gebunden, worin sich diskursiv das Verhältnis von Abwesenheit/Anwesenheit als Ek-sistenz für das Subjekt reproduziert. Wie bei Nietzsche gibt es somit die „ewige Wiederkehr“ einer möglichen Lust als Wiederholung des Begehrens eines verlorenen Objekts als „Rest“ unabschließbarer Subjektivierung. Das Subjekt bleibt, anders gesagt, die Erscheinung eines Zeichens als Kontingenz, denn den Ursprungsakt der Übernahme der Zeicheneinschreibung können wir nur akzeptieren, aber nicht erkennen.[17]

Wenn allerdings Ursprungsverhältnisse nicht streng als radikal phänomenologische Problematik analysiert werden, enthalten sie eine Tendenz zur Mythologisierung von Urszenen hin, wie man auch bei Freud beobachten kann, so dass in diesem Zusammenhang bei Lacan von einem unaufgeklärten epistemologischen Bezug zwischen der Struktur einer metapsychologischen Notwendigkeit quasi-transzendentaler Natur von Subjekt/Verdrängung und seinem Versuch einer Ursprungserzählung gesprochen werden kann. Denn was bleibt letztlich mehr von diesem „subjektiven initium“ zu sagen, als dass eine Begegnung zwischen dem zukünftigen Subjekt mit einem reinen Merkzeichen/Zug (trait) stattgefunden habe? Die Markierung des Subjekts durch ein solches Kennzeichen hat sich als Trauma oder sonstiges Ereignis in Gestalt eines „Buchstabens“ in das Subjekt eingeschrieben, dessen Signifikantenstruktur dasselbe Subjekt dann immer wieder durch sein Verhalten hindurch wiederholen wird, um den „Sinn“ desselben zu gewinnen. Aber Lacan löst sich nicht von dem transzendenten Blick auf ein solches Ereignis, so dass die Subjektivierung auch nur mit einem doppelten, weil unsichtbaren X zu arbeiten vermag. Zum einen wird dem ursprünglichen, einmaligen Zeichen als X ein Ich zugeordnet, was sich in der Identifikation mit dem Bild des Anderen als X wiederholt. Diese imaginäre Konstitution in Bezug auf den ursprünglichen Signifikanten X und als symbolische Projektion auf die Andersheit als bleibendes X muss notgedrungen unsicher bleiben, da dieses „Wirkliche“ als X subjektiv nicht ge-halten werden kann. In existentieller Hinsicht ist eine solche radikale Offenheit für Begegnungen und Situationen

kein theoretisches Problem, sondern ein praktisches der Analyse/Therapie in ihrer Arbeit, da jegliche Offenheit ein primordiales wie fortdauerndes „Können“ als Vermögen zum Sich-Öffnen benötigt, welches nur auf einer ermöglichenden Selbstgegebenheit des „Subjekts“ beruhen kann, welche affektiv zu erschließen ist – und nicht über theoretische Subjektkonstruktionen wie bei Lacan. Sein Versuch, das ursprünglich verdrängte Kennzeichen X als „Subjektivierung“ über das Spiegelstadium zugänglich zu machen, bleibt daher epistemologisch ein Problem, da die Verdrängung einem lebendigen Immanenzvorgang entspricht, welcher sich jedem ek-statischen Blick entzieht und folglich phänomenologisch anders zu fassen bleibt – als rein pathische Lebensgegebenheit einer noch „dritten Genealogie“ nach der Genealogie des Unbewussten im biographisch-assoziativen Einfall und seiner Deutung.[18]

Betrachten wir diese Frage noch unter dem Gesichtspunkt der Privation (Verlust), welche konstitutiv für das Subjekt als Träger des Anfangszeichens X sein soll, so bedeutet dies die Abwesenheit des „Objekts klein a“ auf der symbolischen Ebene und eines Signifikanten schlechthin für das Subjekt. Als „Leere“ besagt dies, dass das Subjekt durch die abwesenden Signifikanten an seinem eigenen Ort selbst abwesend sein muss, wovon das Subjekt zunächst – als Existenz im absolut abwesenden „Ding“ – nichts weiß. Daher ist die Ursprungserfahrung des Unbewussten keineswegs das Verbot, sondern das Nicht-Gesagte (non-dit), insofern das Subjekt nicht der Herr seines Sagens als Identifikation mit sich selbst ist. Denn um zu wissen, dass der erste Signifikant ihm fehle, hätte es bereits einen Signifikanten geben müssen, um es (sich) zu sagen, aber der Signifikant, von dem aus das Subjekt im Diskurs sprechen wird, ist immer schon ein Ort, aus dem es verworfen oder ausgeschlossen wurde. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, dass Lacan für das X des Signifikanten wie für das X des Objekts des Begehrens wie auch für das X des Anderen von einer Verfleischlichung spricht, weshalb es trotz aller Leere hier ein Gewicht des Wirklichen gibt – nämlich als Lust des Begehrens. Das mangelnde symbolische Objekt setzt folglich im Raum der imaginären Abwesenheit wie Projektion immer schon ein „Objekt“ voraus, welches phänomenologisch ge-geben oder ge-wesen ist: ein „Subjekt“ in seinem Selbst-Empfinden. Auch wenn der Phallus für Lacan jene diskursive Instanz darstellt, durch die alle anderen Benennungen getilgt werden, um selbst unsagbar zu bleiben und schließlich die Leere für das Subjekt ohne Unterlass fortzuzeigen, kann dennoch eine solche Privation nicht erlebt werden, ohne schon eine vorherige „Fülle“ – die des sich-selbst-erprobenden Lebens – erfahren zu haben.

Gewiss, es gibt bei Kant jenes nihil negativum, welches in seiner erkenntnistranszendentalen Systematik einen „leeren Gegenstand ohne Begriff“ bezeichnet, und es scheint, dass Lacan diesen Gegenstand als Objekt X in das Netzwerk seiner Signifikantenkette übernommen hat, um dabei gleichzeitig das Subjekt als eine negative Wirklichkeit eines Möglichen zu bestimmen, ohne welches kein Subjekt sich jemals in seiner anfänglichen Konstitution (Subjektivierung) hätte „halten“ können. Die zuvor erwähnte Privation erscheint daher als Rest einer Identifikation mit dem „Objekt klein a“ seitens der Identifikation des Subjekts mit dem X des einmaligen ersten Signifikanten, der fehlt. Das negativum im Sinne Kants bestimmt folglich noch besser als das privativum jenes Nichts (rien) des Objekts des Begehrens, da es sich nach der Formulierung Kants um die Gegebenheit von etwas ohne Begriff handelt. Da wir erwähnten, dass Lacan eine Wissenschaftlichkeit der (Neo-)Psychoanalyse diesseits der rationalen oder reflexiven Logik errichten will, insofern letztere von Anfang an das Objekt des Begehrens verfehlt (was auch dem philosophischen Denken vorgeworfen wird, wie wir wissen), blieb die ursprüngliche Verwerfung des Subjekts jenes negativum, um jedes Phantasma einer abschießenden Konzeptualisierung bzw. integralen Symbolisierung als operatives Ziel von psychoanalytischer Erkenntnis abzuwehren – und dies zugunsten einer Wahrheitsdynamik therapeutischer Praxis, welche aber dennoch letztlich nicht die ko-pathische Ursprungsgegebenheit der Leiblichkeit als Grund jeglicher Relationalität ausblenden

kann, wie uns scheint. Denn wenn die Privation immer als Entfremdung auftritt, dann deshalb, weil sich im Diskurs stets ein bleibendes Begehren wieder einstellt, welches durch den Signifikanten per se als Verlust ausgeschlossen wird, ohne jedoch in solcher „Entfremdung“ jemals das Begehren als Pathos verloren zu haben.

Das Nichts des Subjekts als anfängliche Leere der Ursprungstrennung mittels der Einzigkeit des Signifikanten als X wird zur durchgehaltenen Frage an den Anderen bei Lacan, um die Antwort auf das zu geben, was das Subjekt in seiner Spaltung zwischen Bedürfnis und Forderung als Anfrage bzw. Bitte begehrt. Aber es handelt sich um ein verdoppeltes Phantasma im Grunde, denn als gesuchtes Objekt der Anerkennung für das Begehren des Subjekts ist der Andere selbst ein Begehren, so dass bei Lacan nicht nur anale, orale und ödipale Fixierungen als Formen eines ursprünglichen Phantasmas bleiben (Exkremente, Brust, Phallus), sondern auch Stimme und Blick des Anderen, da das Subjekt sich in deren Entzug immer wieder neu von sich trennt, um sich als Objekt des Begehrens darin fortzuschreiben, was mit der Kastration zusammenfällt. Denn das Begehren gilt im Feld des Sehens etwa dem Blick des Anderen, wie wir schon sagten, wobei dem Blick die Funktion des „Objektes klein a“ zufällt. Dieser Blick wird naturgemäß stets verfehlt, weil er vom Auge verschieden ist, und sein Wiederfinden im Angeschautwerden stellt den Ursprungsverlust wieder her, denn so wie das Subjekt den Blick fassen will, wird es unmittelbar zu jenem schwindenden Punkt, mit dem es sein eigenes Verschwinden wahrzunehmen scheint.[19] Wenn daher Lacans Denken ein Subjekt theoretisch allein als Ausgeschlossenen kennt, welcher stets nur im Begriff steht hervorzutreten oder anzukommen, dann ist in solcher Sichtweise eine lebendige Unmittelbarkeit als Ursprung und Fülle negiert oder kann nur des sich selbst täuschenden Narzissmus verdächtigt werden. Denn die Substitution des lebendigen Lebens durch ein ihm fremdes Prinzip wie das Symbol leert die Subjektivität von jeglicher Wirklichkeit, obwohl das subjektive Leben als Intensität nicht aufhört, alle Potenzialitäten (einschließlich der Symbolisierung und des Imaginären) hervorzubringen. Lacans (Neo-)Psychoanalyse arbeitet aus solcher Perspektive mit überdeterminierten Begriffen aufgrund der Hypostasierung von Differenz oder Andersheit, weshalb prinzipiell eine solche Rückführung der Implikationen des Signifikantenprimats auf ein effektiv fleischliches Pathos für den analytisch/therapeutischen Bereich sichtbar zu machen bleibt.[20]

3 Verlust und Schuld als therapeutische Konkretion

Schon in der Freudschen Sichtweise ist der Phallus das Symbol dessen, was der Mutter fehlt, weshalb sie das Kind begehrt, so dass das gesamte Leben desselben von diesem Verlangen bestimmt bleibe. Lacan erweiterte diesen Phallusbegriff zu dem der Signifikanten allgemein hin, welche das Subjekt in seinem Begehren teilen und beschränken bzw. sogar durchstreichen. Dadurch wird der Phallus, wie wir wissen, zugleich zum Symbol des „Begehrens des Anderen“, was das Wesen des Begehrens als solchem ausmache, um dadurch prinzipiell durch den Verlust gekennzeichnet zu sein, welcher als Kastration die ursprüngliche Begrenzung oder Abwesenheit (fading) für jedes Individuum darstelle. Analytisch-therapeutisch gesehen wiederholt sich diese primordiale Verlusterfahrung unter vielfältigen Formen, von denen einige hier exemplarisch skizziert werden sollen. Die Kastration bezeichnet in der Tat die Notwendigkeit für das Kind, Junge oder Mädchen, dem Verlust des Phallus im Laufe seiner Entwicklung zuzustimmen – und damit dem prinzipiellen Unterschied zwischen Subjekt- und Objektsein. Für den Neurotiker ist es aber ebenso unnachvollziehbar, den Phallus zu haben wie nicht-zu-haben, weil sein Begehren in Bezug auf den Anderen stets woanders ist, auf der Seite des Phallussein, was jedoch unmöglich ist, wie viele Liebesbeziehungen zeigen, welche vom Phantasma einer phallischen Struktur geprägt bleiben, nämlich nicht das imaginäre vorausgesetzte Subjekt zu sein, welches dem Anderen in der Liebe fehlt. Daher werden Ersatzwege gesucht, um dem fehlenden Sein ein Haben (Objekt „klein a“)

zu supplementieren, wodurch allerdings nicht jenes Genießen ersetzt wird, welches die Kastration im Sein ist, das heißt kein Phallus zu sein. Hieraus ergeben sich die meisten Schwierigkeiten, welche seitens vieler Patienten als Unmöglichkeit gelebt werden, sich vom Anderen emanzipieren zu können. Gelingt dies nicht, so spielt der Andere seine symbolische Rolle innerhalb der Signifikantenkette weiter, nämlich als der Andere schlechthin („groß A“ bei Lacan), so dass sich beim hier betrachteten neurotischen Subjekt besonders ein komplexes Schuldempfinden (culpablité) einstellt, aus dem allein oft kein Heraustreten möglich erscheint und eine Therapie oder Analyse angezeigt ist. Denn ist man nicht der Phallus, mit dem man sich identifiziert hat, so bleibt die zu leistende Verpflichtung als Schuld (dette) unbezahlt, weshalb die Problematik der „Allmachts“-Phantasie in der Neurose auch so definiert werden kann, nicht um die notwendige Kastration des Anderen und seiner selbst zu wissen.[21]

Beim Auftreten eines Begehrens stellt sich dann jeweils dieselbe Schuldigkeit als Verdrängung ein, und das Begehren erweist sich dergestalt als ein Kampf zwischen zwei antinomischen Bewegungen, die sich gleichzeitig manifestieren: dem eigenen Begehren nicht nachgeben zu können und zu wollen, um sich lieber einem Nichtsein anzugleichen – und sich dennoch weiterhin schuldig hinsichtlich des Anderen zu fühlen. In der Sprache Lacans betreffs der Transgressionsproblematik allgemein ist der Wunsch, für den Anderen der Phallus zu sein, strukturell der Inzest, der als Verbot Schuld hervorruft. Man kann diese Schuld imaginär nennen, weil es sich um die Schuld gegenüber der Mutter als Kind handelt, die weiterhin als Metapher präsent ist. Die andere Schuld kann man im Sinne solcher Neo-Psychoanalyse symbolisch nennen, weil man ebenfalls den Vater als Identifikation benötigt, um sich vom mütterlich Anderen zu trennen, was dann aber jeweils zu Handlungen führt, die durch das Gesetz oder den Namen der Vatermetapher gekennzeichnet sind. Mit anderen Worten führt dies zu Verhaltensweisen wie beispielsweise Ausgeben, Verlieren oder Verschwenden, die nicht frei von einer pathologisch empfundenen Schuldigkeit sind, da sie den illusionären Versuch darstellen, Genießen und Kastration miteinander zu verbinden, das heißt dem Begehren des Anderen treu zu bleiben, um einen neurotischen Gewinn daraus zu ziehen, ohne jedoch das Schuldempfinden dadurch selbst aufheben zu können. Erscheint eine Schuld in diesem Rahmen als „unbezahlbar“, wird eine neue Schuld konstruiert, welche einen individuellen Mythos solcher Schuldbildungen in der Neurose begründet. Hinsichtlich jeder Muttermetapher wie der Gesellschaft kann man deshalb in tiefenpsychologischer Sicht allgemein beobachten, dass Strategien des Verlierens oder der Verschwendung eingesetzt werden, um sich über eine solche (verdeckte) Auflehnung vom Anderen zu befreien. Aber die Folge hiervon ist stets ein weiteres Anhäufen von Verausgabung, da die imaginäre Schuld nicht zurück erstattet zu werden vermag. Die Verschwendung im materiellen wie existentiellen Sinne nimmt dann äußerst ungünstige, weil maßlose Formen für das Subjekt an, welches dennoch nicht von seinem Empfinden befreit wird, die Anderen (Mutter, Partner etc.) betrogen oder verraten zu haben.[22]

Die äußerste Folge hiervon ist dann oftmals die Selbstzerstörung, um sich für den Anderen zu vernichten, denn „nicht(s) zu sein“ erscheint als eine Weise, sich im „Selbstverlust“ verzweifelt dem Phallus-sein angleichen zu können. Aber auch in der Form des „Drecks“ oder „Abfalls“ (Alkohol, Droge) bleibt die Schuld als ein unmögliches Genießen bestehen, da aus der elterlichen oder gesellschaftlichen Abhängigkeit nicht herausgefunden wird. Das Triebgeschehen oszilliert hier mithin zwischen Sein und Nichts, um sich von der Liebe des Anderen frei zu machen, der diese scheinbar notwendige Sich-Verausgabung uns aufzuerlegen scheint. Denn die Liebe des Anderen ist vor allem immer dann unbequem, wenn sie auch an welthafte Objekte wie beispielsweise eine Erbschaft gebunden ist. Wie soll man in der Tat dem Verstorbenen etwas zurückgeben, wenn durch den Tod zugleich ein Verlust (Kastration) stattgefunden hat? Ein Erbe sieht sich oft nicht in der Lage, das zurückzuerstatten, was er an Liebe erhalten hat, so dass ihm seine Antwort zumeist unzureichend

erscheint. Das Subjekt fühlt sich daher nicht nur außerstande, die (imaginäre) Schuld dem Anderen zurückzugeben, sondern es fühlt sich auch schuldig, die ganze Liebe des Anderen „gestohlen“ zu haben, indem es ihm zu wenig oder scheinbar gar nichts zurückerstattet. Daher wird (unbewusst) geglaubt, die (imaginäre) Schuld durch ein Schuldempfinden zurückzahlen zu können, was aber eine illusionäre Weise des „Genießens“ im Lacanschen Sinne darstellt. Da wir hier nicht den Fall betrachten, eine Übertragung an Gütern angemessen und lange vorbereitet zu vollziehen, sondern etwa die Situation der plötzlichen Erbschaft aufgrund eines Unfalltodes, so wird für den tiefenpsychologischen Zusammenhang leicht verständlich, dass sich zwischen Schuldhaftigkeit/Genießen ein erlebter Teufelskreis von inzestuöser Liebe herausbildet.

Diese ebenso belastende wie unmögliche Liebe zwischen dem Subjekt und dem Anderen kann somit über den Weg der scheinbaren Befriedigung mittels des Schuldempfindens die zwei erwähnten entgegengesetzten Wege einschlagen: alles zurückerstatten oder im Gegenteil alles verschwenden. Nach Freud entspräche die erste Haltung dem sadistisch-analen Stadium, wobei sich dann jeweils auch noch das Schuldgefühl oft hinzugesellt, nichts mit den empfangenen Gütern erfolgreich angefangen zu haben. Die zweite Lösung der Verschwendung des Erbes kann bis zur ebenfalls schon genannten Selbstzerstörung gehen, aber dieser Weg bleibt nicht nur auf unaufgeklärte Weise in der ungewissen Liebe gefangen, sondern es tritt auch hier das zusätzliche Gefühl hinzu, (alles) „verloren“ zu haben. Aber in all diesen psychischen (wie sozialen) Konstellationen verbleibt das Subjekt vorzugsweise in einem „Genießen“ von Schuld, ohne sich aus der endogen verzweifelnden Liebe zum Anderen herauszulösen. Die Verschwendung der Güter kann hierbei die äußerste Form der Transgression annehmen: Ich verliere (mich), um nicht mehr der Phallus im Lacanschen Sinne zu sein, aber als Verlust, Abfall, Dreck bzw. Ausschuss bleibe ich weiterhin ein solcher Phallus, weil die (neurotische) Identifikation von Vater/Sohn nicht aufgelöst wird. Die Befriedigung über die „unproduktive Verschwendung“ (Bataille) vermag hier viele Gesichter in individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht anzunehmen, nämlich unter anderem Luxusleben, Spiele, Spektakel, ungezügelte Sexualität, Zeitverschwendung oder Vernachlässigung des eigenen Körpers bzw. allgemeine Verwahrlosung

Jedes Mal handelt es sich dabei jedoch um eine Transgression des Gesetzes des symbolischen Vaters, welche den schuldfreien Erwerb der Güter vor Augen hat, aber dennoch einem Phantasma des Ungehorsams gegenüber demselben Vater folgt, dessen symbolischer Tod letztlich gewollt wird. Aber aufgrund des bestehenden Schuldempfindens durch einen solchen „Mord“ am Vater bezahlt der Sohn (Kind) mit seiner Existenz für den Namen des Vaters, den er auf diese Weise übernommen hat. Allerdings ist das teilweise Genießen in der Verschwendung nicht nur ein Selbstverlust als selbstzerstörerische Transgression, sondern es fehlt der wirkliche „Verlust“ als Rückkehr zum Gesetz im Sinne einer effektiven Rückzahlung der symbolischen Schuld (Kastration). Denn die Verschwendung stellt kein wirkliches (auch ökonomisches) Teilen mit Anderen dar, sondern das Subjekt gibt die Güter im Grund nur für sich aus, ohne tatsächlichen Bezug zu Anderen, da wahllos, wodurch eine solche Verschwendung die Züge der Selbsterotik beibehält. Die schon erwähnte Toxikomanie als strukturelle Abhängigkeit (ohne Berücksichtigung individueller Symptombildung) stellt eine solche Selbstzerstörung dar, welche ohne Grenzen sein kann, da das Subjekt über den Zusammenhang von Schuldhaftigkeit/Genießen den symbolischen Vaterbezug von Transgression/Gesetz nicht sieht. Die Bulimie weicht in ihren moderateren Formen von diesem dramatischen Verlauf insofern ab, als durch Phasen des Erbrechens und Fastens dieses selbstzerstörerische Genießen zeitweise unterbrochen wird. Natürlich können in der erwähnten Abhängigkeit von Alkohol und Drogen auch psychotische Elemente eine Rolle spielen, insofern die symbolische Vaterkastration und die Übernahme des Vatersnamens nach Lacan als Gesetz schlechthin nicht stattgefunden hat. Oder noch allgemeiner gesagt ist „das Phantasma nicht einfach der Objektbezug“, sondern

„ein gewisses Verschwinden, eine gewisse Synkope an Bedeutung des Subjekts, welches sich einem Objekt gegenüber befindet“, wobei dieses Objekt „unter der Form einer Botschaft“ den „Diskurs des Anderen“ im Ich imaginär festgeschrieben hat.[23]

Der Alkoholiker hat demzufolge den Prozess der Kastrationsannahme als Übergang von der Transgression zum Gesetz noch nicht abgeschlossen, so dass er vom Objekt einen Genuss erwartet, der niemals kommen wird. Daraus entsteht für Süchtige ein Leben des ziellosen Wartens, welches ein ständiges Existieren zwischen Leben und Tod beinhaltet, selbst wenn das Leben durch die Droge nicht unmittelbar in Gefahr dabei ist. Da ein solcher Mensch seiner Existenz keine Richtung gibt (oder keinen „Sinn“, wie die Existenzanalyse[24] sagen würde), geht sein Begehren auch in kein entsprechendes Handeln über, weil in solchem Warten Schuldhaftigkeit/Genießen als Zusammenhang eines Phantasmas weiter bestehen. Hierbei geht das Begehren in einem solchen und ähnlichen Fällen nicht nur auf Alkohol oder Drogen, die anderen Objekten vorgezogen würden, sondern letztere bleiben vielmehr unzugänglich, weil zuvor ein psychischer Preis gezahlt werden müsste, um zum Begehren Zugang zu erhalten. Aber die Suchtsubstanzen überdecken und ersetzen ein blockiertes Begehren durch das unaufgeklärte Schuldempfinden, so dass das Warten eine Flucht darstellt, wo auf nichts wirklich (als Kastration) verzichtet wird, aber auch nichts bezahlt und erworben wird, selbst wenn die existentiellen und körperlichen Umstände dabei immer dramatischere Formen annehmen sollten. Wenn sich klinisch der Alkoholismus im Zusammenhang mit einer großen Erbschaft etwa zeigen sollte, so könnte ein Psychoanalytiker daher geneigt sein, sich auf überhöhte Weise bezahlen zu lassen, um den symbolischen Vater zu ersetzen und das Subjekt von seinem belastenden Erbe in psychischer Hinsicht zu befreien. Aber gerade ein solches Vorgehen könnte auch den illusionären Weg zum Genießen des Anderen (Analytikers) anbahnen, was nicht nur eine Weise entwürdigender Transgression wäre, sondern auch eine indirekte Verlängerung der Selbstzerstörung, welche nicht durchbrochen wird. Das inzestuöse Verhältnis des Genießens würde sich hier in der Unterwerfung unter den Analytiker fortsetzen, der eine Position der Allmacht dann einnähme, um die Rolle der Mutter, der Frauen, des Geldes – letztlich von allem – einzunehmen. Die andere Möglichkeit, die analytische Kur an die Stelle der Droge als Objekt des Begehrens/Phantasmas zu setzen, bleibt gegeben und es würde sich dann im Übertragungsgeschehen entscheiden, ob ein solcher Weg gelingen kann. Das Warten signalisiert auf jeden Fall stets einen gewissen Zwang des Aufschiebens und aktualisiert das Herr/Knecht-Verhältnis, nicht die eigene Entscheidung auf sich zu nehmen, um sich der Herrschaft des Genießens durch ein besetztes Objekt zu entziehen, welches den „Tod“ oder die Leere des Subjekts im Sinne der Auseinandersetzung mit dem Realen und dem Anderen nicht zulässt.[25]

Nur wenn das Subjekt beim Preis, den es zahlt, zugleich empfindet, etwas wirklich Wichtiges zu verlieren (den Phallus nach Lacan), kann es über diesen Schmerz seine Schuld „zurückerstatten“. Wenn der Süchtige aber weiterhin das Nichts anstelle des Schmerzes im genannten Sinne wählt, dann gibt es zwar auch den Schmerz (in) seiner Abhängigkeit, aber er lebt im Schein, dass der Schmerz nicht wirklich gegeben sei – der Schmerz nämlich der symbolisch zurückerstatteten Schuld. Die Tränen sind therapeutisch gesehen oftmals die Anzeige eines wirklich akzeptierten Verlustes, das heißt als „Mord“ am Vater und als Verzicht auf das inzestuöse Genießen der Mutter. Phänomenologisch wie tiefenpsychologisch kann daher gefolgert werden, wie dies der analytischen Beobachtung entspricht, dass das sterile Warten dann Platz geschaffen hat für eine Handeln und Realisieren, welches Ausdruck eines wirklichen Begehrens werden kann, auch wenn der Schmerz andauert. Hierbei setzt sich das Handeln stets von der Angst aus in Bewegung, denn die Gewissheit des notwendigen Tuns entwächst letztlich der pathischen oder selbst-narrativen Gewissheit, dem Leben selbst ohne bestimmtes Objekt entsprechen zu wollen – und nicht einem sterilen Warten voll Frustration und Ressentiment. Ein

subjektives Leben im Sinne immanenter Modalisierung von Bedürfen, Begehren und Aktion ist ohne eine solche Modalisierung als innere Dynamik oder Teleologie nicht möglich, da das Leben selbst wesenhaft Bewegung ist,[26] die gerade auch in einer wirklichen Schuld noch lange nicht an das Ende ihrer Potenzialitäten gelangt ist. Beim Toxikomanen bleibt die zu große Angst hingegen blockiert, so dass letztere nicht zu Gewissheit, Kreativität und Handeln führt, sondern mit dem (neurotischen) Schuldempfinden verschmilzt.

Übernimmt man teilweise die Lacansche Unterscheidung von Bedürfen/Begehren, so lässt sich auch sagen, dass Alkohol und Droge das Bedürfen im vitalen Sinne zwar beruhigen, aber das Begehren selbst unerfüllt lassen. Daher sind für den Süchtigen die organisch unangenehmen Empfindungen des Objektmangels weniger schrecklich als die vom wirklichen Begehren hervorgerufene Angst, die auch Freud stets als einen Verlust und eine Veränderung des Ich anzeigt. Man kann (neo-)psychoanalytisch auf dieser Ebene verharren und festhalten, dass der Schwindel des Subjekts vor dieser Situation darin besteht, dass sein Begehren etwas Anderes erreichen möchte und gehemmt wird, aber letztlich ist es nicht irgendein „anderes Objekt“, das gesucht wird, sondern die Übereinstimmung mit der Selbstbewegung des subjektiven Lebens, um diesem unmittelbar zu entsprechen. Denn radikal phänomenologisch kommt die Angst nie von außen, sondern stets aus dem Leben selbst heraus. Das unerfüllte Begehren lässt sich nicht wie eine Droge „konsumieren“, es muss als Weise der Selbstaffektion des pathischen Lebens selbst erprobt werden, um nicht weiter in einem sterilen Schuldempfinden nur zu warten und zu fliehen. Das Begehren entsteht also nicht bloß formal im „Intervall“ von Frage und Antwort dessen, was das Subjekt sein will und realisieren kann,[27] sondern das Begehren ist eine unmittelbare Selbstoffenbarung des Lebens als solchem, um in Übereinstimmung mit seiner inneren Selbstbewegung als Selbststeigerung zu leben.

Wenn die Angst daher den Verlust und damit das Handeln verhindert, um sich zu einer als unendlich empfundenen Schuld zu steigern, weil ich selbst der imaginär allmächtige Phallus sein will, dann bleibt in der Tat oft nur der Weg, über die genannte Selbstzerstörung bis in den Suizid hinein jene Allmacht (Sein, Phallus) zu erreichen, deren Verzicht nicht vollzogen wurde.[28] Schuldempfinden, Angst, Warten als Aufschieben sind daher psychische Strukturelemente, die auf unterschiedliche Weise Sucht, Neurose und Psychose wie auch Perversion kennzeichnen, da sie alle ein gewisses Merkmal der Inhibition besitzen, welches dann in der neurotischen Obsession besonders ausgeprägt ist. Daher lässt sich hier allgemein sagen, dass das Symptom stets eine Veränderung des Begehrens ist, während die Inhibition die Möglichkeit des Handelns im strukturellen Sinne betrifft und die Verwirklichung der subjektiven Funktionen blockiert. In der Obsession wird das Subjekt von seinem Denken beherrscht, welches sich als Fixierung dem Handeln substituiert; aber Warten, Zweifeln, Kalkulieren, Grübeln etc. ist auch noch eine Weise, im Denken einen „Akt“ zu realisieren – einen „provisorischen Akt“, wie Lacan sagt, wo das Begehren als Symptom eine Unentschlossenheit aufzeigt und sich deshalb verändern und verschieben kann: denn ändert sich das Denken, so ändert sich auch das Symptom.[29] In einem Akt nur als Denken verwirklicht sich das Begehren in Bezug auf ein leeres Begehren, welches ohne entsprechendes Tun ebenfalls an Schuld und Angst gebunden bleibt. Wie die therapeutischen Erfahrungen solcher „Hyperreflexion“ (Frankl) in allgemeiner Hinsicht zeigen, bleiben hierbei Unerfülltheit, Sinnverlust und unendliches Begehren gegeben und können lange aufrecht erhalten werden, weil der „Akt“ des Denkens dennoch stets auch Unbekanntes und Überraschendes herbeiführt, während in der Sucht-Inhibition eine Immobilität eintritt, das heißt die Verneinung des Begehrens als Handeln. Denn in gewisser Weise ist jeder wirkliche Akt immer auch ein Bruch, eine Transgression, ein Jenseits des Gesetzes im engeren Sinne, weil sich letztlich darin das Subjekt als absolut phänomenologische Subjektivität ohne Referenz zu einem letztgültigen Modell als affektive Intensität investiert,[30] um sich zu erproben.

Unendliches Warten und Aufschieben, welche schmerzhaft aus einem nicht aufgehobenen Schuldempfinden erwachsen und die Angst fortschreiben, bleiben dennoch in die prinzipielle Dialektik des Begehrens eingefügt, denn phänomenologisch wie tiefenpsychologisch betrachtet ist die Angst als Grundaffekt stets ein Zeichen dafür, dass das Subjekt in den schwierigen Bezug von Anfrage/Befriedigung eingetreten ist. Somit äußert jedes Individuum in der Angst etwas Unbedingtes, die absolute Ankünftigkeit des subjektiven Lebens, welche unsere transzendentale Geburt als die nicht zurückweisbare Investitur „zu leben“ kennzeichnet. Auch dies muss im Suchtverhalten noch gesehen werden, um die (neurotische) Schuldhaftigkeit gegenüber dem Anderen nicht nur zu einer tödlichen Verdammung werden zu lassen, nämlich als selbstzerstörerischen Verschleiß des eigenen Lebens bis in den physischen Tod hinein – sondern als Anruf des Lebens, auch wenn ein Preis des Verzichts und Handelns dafür zu zahlen ist. Aber im Unterschied zur stets zu zahlenden Schuld gegenüber dem Anderen (Kastration) haben wir gegenüber dem Leben keine Schuld zu begleichen, da es keine Rückerstattung von uns fordert, sondern sich stets als jenes „Mehr“ gibt, welches all unseren Leistungen schon immer voraus liegt, das heißt ebenfalls jeder möglichen Schuldabtragung. Mit Nietzsche gesehen sind Ressentiment und Gewissensbisse gegenüber dem absolut phänomenologischen Leben nicht angebracht, da dieses keine Vergangenheit und Zukunft kennt, in denen ein „Zu spät!“ den prinzipiellen – und damit je erneuerbaren – Zugang zum Leben versperren könnte.[31]

Wir müssen hier nicht weiter die bekannten Studien von Marcel Mauss (1872–1950) und Georges Bataille (1897–1962) zur Gabe als Verschwendung (potlatsch) aufgreifen,[32] um zu verstehen, dass weder im lebensphänomenologischen wie neo-psychoanalytischen Sinne ein absoluter Verlust wirklich möglich ist. In Bezug auf das absolut subjektive Leben als Intensität kann aufgewiesen werden, dass wir dem Leben nichts an Leistung, Schuld, Opfer etc. zurückzuerstatten haben, da es als transzendentale Geburt (Passibilität) niemals von uns substituiert zu werden vermag – wir „freie Kinder“ des Lebens sind, bevor wir „Söhne“ und „Töchter“ von Eltern oder Erzeugern darstellen, welche tiefenpsychologisch (empirisch) die Verstrickung von Geben/Zurückgeben hervorrufen können. Wie also in dieser Hinsicht aus der „unendlichen Schuld“ gegenüber den Anderen heraustreten, die oft auch als Schuld empfunden wird, überhaupt zu existieren oder geboren zu sein (Ödipus), da das „Nein“ gegenüber dem Begehren des Anderen nicht möglich war? Zunächst prinzipiell anerkennen, dass der absolute Verlust oder Verzicht als „Rückerstattung“ an den Anderen nicht möglich ist, da dieser dann selbst als Andersheit schlechthin verschwinden müsste. Insofern sind Treue wie Verrat in Bezug auf die Verpflichtungen im intersubjektiven Verhältnis immer neu gegeben, aber es bleibt therapeutisch wie existentiell das Paradox auf der tiefenpsychologischen Ebene, dass der vollkommene Verlust ebenso unmöglich wie unausweichbar ist. Willentlich lässt sich in der Tat nicht so viel „zahlen“ oder verausgaben, dass man den Anderen „loswird“. Die Lacanschule verlegt daher die Bewegung, den Anderen ertragen zu müssen, gemäß ihrer differentiellen Voraussetzungen der Signifikantenkette in die Bewegung auf den Tod hin, weil dieses Ertragen jedes Mal eine „Passivität“ impliziere.[33] Wo daher die Lebensphänomenologie eine unsichtbare oder vor-intentionale Gemeinschaftlichkeit als affektiven Mit-Pathos aufweisen kann, welches unsere Bezüge zueinander nicht als Leben/Tod-Dialektik miteinander zu verrechnen hat, sondern als eine gemeinsame Lebenssteigerung im Sinne der Gegenseitigkeit von „Potenzialitäten“ (was Verzicht durchaus einschließen kann),[34] sieht die (Neo-)Psychoanalyse eher einen „Todestrieb“ am Werk. In solcher Perspektive wird der Trieb nämlich nie befriedigt, so dass das Ergebnis hier letztlich immer durch Frustration und Misserfolg gekennzeichnet bleibt, welche den Trieb zur Wiederholung antreiben, wie wir bei Lacan sahen. In diesem Sinne „befriedigt sich“ der Trieb, der den Verlust als Todestrieb mit sich führt, aber dies gerade mit der Unmöglichkeit des Verlustes selbst. Auch nach Freud dauert der Trieb an und zerstört sich nicht (auch wenn seine Intensität variieren

kann), während das Begehren (Lust) hingegen unsicher in seiner Erfüllung bleibt.
Die „Historisierung“ des Triebes über die Erinnerung schließt nach Lacan für die Wiederholung daher nicht nur das Gedächtnis ein, welches die Dialektik Objekt/Ding als Befriedigung und Unerfülltheit umkreist (da „das Ding“ ein X ist), sondern fundamental eben auch die Sprache. Diese versucht das Genießen stets aufzulösen oder zu durchbrechen, was möglich ist, da der Diskurs als Schranke gerade keine andere Primordialität als sich selbst kennt, so dass der Trieb zur Transgression wird und das Genießen auf das Verbot stößt – das heißt auf die zuvor dargestellte strukturelle Schuldproblematik, ohne über Verlust und Selbstzerstörung eine wirkliche Lösung herbeiführen zu können. Somit ist die Wiederholung zuzulassen, mit anderen Worten als pathisch-leibliche Selbsterprobung zu leben, ohne sie zur Fixierung des jeweilig selben Objekts (Begehrens) machen zu müssen, denn wenn der Todestrieb im Lacanschen Sinne alles Existierende (alle Objekte) in Frage stellt, so ist er damit zugleich auch ein „schöpferischer Trieb“, nämlich eben Erneuerung oder Wiederbeginn von „nichts“ aus.[35] Hier ist also der Verlust zugleich auch Expansion des Gefühls im Sinne einer subjektiven Mächtigkeit – und in solchem Bereich ist durchaus ein Genießen möglich, das allerdings insofern „unrein“ bleibt, als es noch nicht durch den absoluten Selbstverlust hindurch gegangen ist, das heißt, die primordiale Schuld des prinzipiellen (Sich-)Verfehlens in Bezug auf das Sein/Reale oder auch den „Sinn“ noch nicht wirklich eingestanden wurde. Wurde sie realisiert, bleibt der Todestrieb bestehen, aber das (unmögliche) absolute Genießen gibt den Platz frei für ein (mögliches) Genießen mit einem Verlust oder „Rest“: nämlich als jenes Objekt („klein a“), welches Beweggrund des Begehrens wie der notwendige Rest für das Genießen des Anderen ist. Es wird hier nicht mehr der symbolisch Andere (Vater) mit seiner allmächtigen Struktur „des Dings“ (Phallus) gesucht, sondern es etabliert sich über Objekt („klein a“) eine Vermittlung, welche die Kastration zu integrieren vermag, obwohl sie als Prinzip des Subjekts im Sinne seines „Fehlens-an-Sein“ nicht aufgehoben ist, aber auch das „Reale“ im Sinne einer im Voraus existierenden „Vertiefung“ (bzw. „Loch“ oder „Kluft“) nicht mehr imaginär verfehlt.

Wir haben solches Verhältnis der Intersubjektivität ohne Last der Schuldneurotik bereits eingangs als den fundamentalen Unterschied von Aussage/Ausgesagtem mit Blick auf die „Offenheit für den Anderen“ dargestellt, um hier zum Schluss festzuhalten, dass sich gesellschaftlich gesehen verschiedene Diskurse um diese Schuldproblematik artikulieren, die nach Lacan der Diskurs des Herrn, der HysterikerInnen, der universitäre und der analytische Diskurs sind.[36] Jedes Mal ist dabei das „geteilte“ Subjekt in seinem Verlust (Schuld) anders betroffen, wo die „Mehrlust“ (parallel zum „Mehrwert“ nach Marx) als Verlust des Genießens im Kapitalismus einer Kritik zugeführt werden kann.[37] Denn der Mehrwert, der zum Genießen (Lohn) notwendig ist, bedeutet zugleich Entfremdung (Arbeit als Ware), welche als Schmerz gleichzeitig Symptom eines unendlichen „Profits“ ist, der seine Schuld nicht eingestehen will und deshalb neo-liberal wie als Globalisierung Wiederholung bleibt – mit der zerstörerischen Gefahr, als Markt alles für sich zu sein und besitzen zu wollen. Auch wenn dies hier nur kurz angedeutet werden kann,[38] wird zumindest greifbar, dass die neurotischen Strukturen individuell wie gesellschaftlich sich untereinander verstärken können, so dass eine „Ethik“ nicht nur eine Frage in Bezug auf die analytische Schuldproblematik ist, sondern ein allgemein kulturelles Anliegen darstellen dürfte, aber die grundsätzliche Frage aufwirft, wie sie angemessen tiefenpsychologisch sowie transzendental phänomenologisch in den öffentlichen Diskurs eingeführt werden könnte, der weitgehend vom Herr/Knecht-Verhältnis bestimmt bleibt. Für den therapeutischen Rahmen, der hier im engeren Sinne der unsrige ist, darf mithin ein Hinweis auf ein erweitertes Ethikverständnis verzeichnet sein, welches seinerseits in einer radikalen Lebenswirklichkeit als Grundlage aller Therapie wurzelt.

1 Vgl. insgesamt J. Lacan, Séminaire IX: L'identification (1961–1962), Paris, Éd. Transcription 1960; dazu auch J. Rogozinski, Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse, Paris, Cerf 2006, 66ff.
2 Zu dieser Auseinandersetzung vgl. R. Kühn, Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – Zugleich ein Beitrag zur Neo-Psychoanalyse Jacques Lacans, Freiburg/München, Alber 2015 (im Erscheinen).
3 Vgl. Ph. Julien, Pour lire Jacques Lacan. Le retour à Freud, Paris, EPEL 1990, 137ff.
4 Vgl. M. Henry, Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris, PUF 1985, 5–16, wo Freud als „später Erbe“ Descartes' charakterisiert wird.
5 Vgl. B. Fink, Grundlagen der psychoanalytischen Technik. Eine Lacanianische Annäherung für Klinische Berufe, Wien-Berlin, Turia + Kant 2013, 79ff.
6 Vgl. J. Lacan, „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique“, in: Écrits, Paris, Seuil 1966, 93–100 (dt. „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: Schriften I, Freiburg/Olten, Walter 1973, 61-70)
7 Vgl. Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes (1947), Frankfurt/M., Fischer [2]2005.
8 Vgl. M. Borch-Jacobson, Lacan. Le maître absolu, Paris, Flammarion 1995, 228f.; M. Henry, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg/München, Alber 2005, 79ff., zu diesem Neo-Hegelianismus in Frankreich.
9 Vgl. B. Fink, Grundlagen der psychoanalytischen Technik (2013), 83ff.
10 Vgl. J. Lacan, Le Séminaire VIII: Le transfert, Paris, Seuil 2001, 418 (dt. Die Übertragung. Das Seminar, Buch VIII, Wien, Passagen 2007).
11 Vgl. Le transfert (2001), 440f. u. 453f.
12 Vgl. zur Diskussion eine praktische Falldarstellung aus der Sicht der Lacanschule von R. Lefort, Naissance de l'Autre. Deux psychanalyses: Nadia (12 mois) et Marie Françoise (30 mois), Paris, Seuil 1980, bzw. B. Fink, Grundlagen der psychoanalyti schen Technik (2013), 327ff.
13 Vgl. F. Balmès, Dieu, le sexe et la vérité, Paris, Erès 2007, 143ff. u. 157f.
14 Gott ist für Lacan allerdings nicht ganz undenkbar, insofern „das Andere“ prinzipiell jener „Ort“ ist, „der nichts weiß“, mithin „Gott fehlt“ im Sinne des Unbewussten. Aber ein Zugang zur Verehrung Gottes sei dies nicht, sondern höchstens eine Spur desselben im Sprechen; vgl. H. Müller, Die Lehre vom Unbewussten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil, Düsseldorf, Patmos 1983, 111–114.
15 Vgl. auch H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, Neue Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M., Suhrkamp 2011, 307f., in ihrem entsprechenden Lacankapitel; D. Finkelde, Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan, Freiburg/München, Alber 2015.
16 Vgl. Écrits (1966), 865, sowie F. Balmès, Dieu, le sexe et la vérité (2007), 186f., 204f. u. 209f.
17 Vgl. M. Hatzfeld, „Trait unaire et privation“, in: E. Porge u. A. Soulec (Hg.), Le moment cartésien de la psychanalyse, Paris, Arcanes 1996, 75–102, hier 98.
18 Vgl. diesbezüglich unser Kap. I,3.1 mit einer ähnlichen Kritik an Freud in R. Kühn, Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision (2015).
19 Vgl. J. Lacan, Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Seuil 1973, 90f. (dt. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten/Freiburg, Walter 1978).
20 Vgl. hierzu schon R. Kühn u. R. Stachura, Patho-genese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologisch-psychotherapeutische Grundlegung, Freiburg/München, Alber 2005; K. Wondracek, Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie, Freiburg/München. Alber 2013.
21 Vgl. J. Lacan, Le Séminaire VI: Le désir et son interpréation, Paris, Éditions de la Martinière 2013, 185–193.
22 Vgl. S. Lippi, Transgressions. (2008), 52ff.
23 J. Lacan, Le Séminaire VI: Le désir et son interpréation (2013), 208f.; zur Bulimie und Anorexie vgl. auch I. Marcinski, Anorexie. Phänomenologie einer Essstörung, Freiburg/München, Alber 2014.
24 Zur Frage des „Gewissens“ nach Frankl hierbei als Unterscheidung von neurotischer und wirklicher Schuld sowie als Abgrenzung zum „Über-Ich“ Freuds vgl. G. Funke u. R. Kühn, Einführung in eine phänomenologische Psychologie, Freiburg/München, Alber 2005, Teil II: „Sinn und Wert in der Logotherapie“ (S. 63–110).
25 Für eine mehr sozialpsychologische Interpretation vgl. H.G. Petzold, „Menschenbilder in der Drogentherapie“, in: H.G. Petzold (Hg.), Die Menschenbilder in der Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven und die Modelle der Therapieschulen, Wien, Krammer 2012, 605–650.
26 Vgl. M. Henry. Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg/München 1994, 173ff. u. 365f.; für eine entsprechende Analyse im Bereich sexuellen Missbrauchs vgl. R. Mayr, Wahrheit LEBEN. Eine lebensphänomenologische Orientierung nach Michel Henry, Linz,. Verlag der Provinz 2014, 109–130.
27 Vgl. J. Lacan, Le Séminaire VI: Le désir et son interpréation (2013), 208.
28 Vgl. J. Schlimme, Verlust des Rettenden oder letzte Rettung. Untersuchungen zur suizidalen Erfahrung, Freiburg/München, Alber 2010.
29 Vgl. S. Lippi, Transgressions (2008), 59f.
30 Vgl. dazu unser Kap. I,1 über „Radikale Leiblichkeit“ in: Begehren und Sinn (2015).
31 Vgl. R. Kühn, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug, Dresden, Text & Dialog 2013, Kap. III,7 zu Nietzsches Affekt- und Lebensbegriff im Sinne eines solchen „Mehr“ oder „Willens zur Macht“ (S. 157–176).

32 Vgl. M. Mauss, „Die Gabe“ (franz. Orig. Essai sur le don, 1925), in: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt/M., Suhrkamp 1899, 11–148; G. Bataille, La part maudite précédée par la notion de dépense, Paris, Minuit 1967 (dt. „Der verfemte Teil“, in: Die Aufhebung der Ökonomie, München, Fischer 1985, 7–31), dazu auch J. Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München, Fink 1993, 54ff.
33 Vgl. S. Lippi, Transgressions. Bataille, Lacan, Paris, Érès 2008, 65f.
34 Vgl. R. Kühn, Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität, Freiburg/München, Alber 2008, 415ff.
35 Vgl. J. Lacan, Le Séminaire VII: L´éthique de la psychanalyse (1986), 251f.
36 Vgl. S. Lippi, Transgressions (2008), 67f.
37 Vgl. auch N. Braunstein, La jouissance. Un concept lacanien, Paris, Point hors ligne 1992.
38 Vgl. ausführlicher R. Kühn, Subjektive Praxis und Geschichte (2008), 415ff.

Zum Autor

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn ist ein deutscher Philosoph auf den Gebieten der Phänomenologie, der psychologischen und philosophischen Anthropologie, Religionsphilosophie und Kulturphilosophie. Kühn ist ein Vertreter der von Michel Henry begründeten Lebensphänomenologie. An der Universität Wien war Kühn von 1990 bis 2002 als Universitätsdozent tätig. Danach erhielt er Lehraufträge u. a. in Beirut, Nizza, Lissabon und Freiburg im Breisgau und ist hier aktuell Leiter der „Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie“. Aus der seit 1985 bestehenden Kooperation mit Michael Titze ist in Tuttlingen die Gründung eines Forschungskreises für Philosophie und Psychotherapie entstanden, in dem die Integration der Lebensphänomenologie Michel Henrys in die Tiefenpsychologie diskutiert wurde und woraus sich der Forschungskreis Lebensphänomenologie mit Seminaren in Berlin, Freiburg, Innsbruck und Chambéry (F) weiterentwickelt hat. Gemeinsam mit Günter Funke gibt Kühn im Verlag Karl Alber seit 2005 die lebensphänomenologisch orientierte Reihe Seele, Existenz und Leben heraus. Im selben Verlag erscheint in der Herausgeberschaft von Jann E. Schlimme und Stefan Grätzel seit 2006 unter dem Titel psycho-logik ein Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, das von R. Kühn und Karl Heinz Witte begründet wurde. Außerdem ist R. Kühn gegenwärtig Ausbilder und Supervisor innerhalb der Association des Logothérapeutes Francophones.
Kontakt: rw.kuehn@web.de
Weblink: lebensphaenomenologie.de;
http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/cr/kuehn/index_html